

# CULTURA Y NATURALEZA

## I

### ANÁLISIS PSICOLÓGICO

#### 1. Significación del vocablo cultura

La cultura —se ha dicho siempre— es un patrimonio exclusivo del hombre que lo diferencia de todos los animales. Sólo el hombre, en efecto, posee cultura pues sólo el hombre puede adquirir una educación integral mediante las buenas artes<sup>1</sup>.

Se podría afirmar que el significado del vocablo cultura no ha evolucionado; todo el mundo puede estar de acuerdo en que estar en posesión de la cultura estriba —visto desde el individuo— en tener una educación integral. Lo problemático surge cuando se trata de definir en qué consiste la educación integral. No se trata tan sólo de que en la actualidad hay tal cantidad de conocimientos (Espíritu objetivo) que es imposible que un individuo los

1. Tanto el término griego *Paideia* como el latino *Humanitas* —empleado por CICERÓN y VARRÓN— significan la educación integral del hombre adquirida mediante el cultivo de las buenas artes. Este es el primigenio sentido del vocablo cultura. Aunque estamos de acuerdo con este significado del vocablo cultura, nosotros, como aclararemos a continuación, emplearemos el vocablo cultura en un sentido más sociológico que, sin embargo, no contradice —sino que incluye— este sentido más individualista del vocablo cultura.

asimile todos, sino que, de hecho, en todas las épocas cada sociedad particular ha entendido —y sigue entendiendo— a su modo la educación y, además, cuál debe ser el contenido de la misma. Quizás ésta es una de las razones por las que se ha impuesto —y de una manera incontrovertible a partir del siglo XVIII— otra noción de cultura. Esta ha pasado a designar el producto de la formación del hombre, esto es, el conjunto de modos de vivir creados, aprendidos y transmitidos de una generación a otra, entre los miembros de una sociedad particular<sup>2</sup>.

Es justo reconocer que ambos significados del vocablo cultura, lejos de ser heterogéneos se implican mutuamente. Efectivamente, la formación individual del hombre depende en alto grado del talante propio de la sociedad a la que pertenece<sup>3</sup>.

## 2. *Cultura y sociedad*

Contemplada la cultura desde el punto de vista de la sociedad, podríamos decir, en una primera aproximación, que aquélla es el conjunto de normas, principios o axiomas comunes a una sociedad humana y que regulan el actuar cotidiano de los individuos que la componen dándoles homogeneidad<sup>4</sup>.

2. Quizás, la definición más completa de "cultura" es la que establece KARDINER. Este autor entiende por cultura la configuración total de las instituciones, entendida la institución como "un modo fijo de comportamiento o de conducta común a un grupo de individuos que puede ser comunicado, que es comunmente aceptado y cuyo rechazo provoca perturbación en el individuo o en grupo" (*The Individual and His Society*. New-York, 1939, p. 7).

3. Hoy en día es corriente entre los psicólogos pensar que los factores culturales son determinantes de las condiciones psicológicas. E. FROMM fue quien presentó y elaboró este método de investigación, por primera vez, en la literatura psicoanalítica. *Cfr.*, *Zur Entstehung des Christudogmas*, en *Imago*, 1930. v. 16, pp. 307-373.

4. Concibiendo de este modo la cultura desaparece la dicotomía entre cultura y civilización. Esta dicotomía, que se originó en Alemania, fue estudiada por todo un grupo de filólogos dirigidos por SCHMIDT-

HOFSTATTER<sup>5</sup> opina que el núcleo de la cultura, es decir, las normas y los principios o axiomas que regulan el comportamiento de los individuos que pertenecen a dicha cultura, son sobreentendidos. Dicho autor indica que la homogeneidad de un grupo humano encuentra la expresión más inmediata en el uso de un común sistema de sobreentendidos y sólo así de iguales experiencias se sacan idénticas conclusiones. Una configuración social que —hipotéticamente— se negase radicalmente a todo contacto con los que pensasen de otra forma, nunca llegaría a percibir sus sobreentendidos y los confundiría —y éso sucede en nuestros días con más frecuencia de lo que parece— con algo fundamentado en la naturaleza humana<sup>6</sup> y, por tanto, como dotados de validez universal<sup>7</sup>.

En lo que acabamos de afirmar está implícito el hecho

HIDDING. La conclusión aboga contra la diferenciación entre cultura y civilización.

5. En este trabajo hemos utilizado las ideas de HOFSTATTER, P. R., contenidas en su libro *Introducción a la Psicología social*, vers. esp. Barcelona, 1966. En especial las contenidas en la 2.<sup>a</sup> parte del libro y en el primer capítulo de la tercera parte.

6. Cfr., HORNEY, K., *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Paidós. Buenos Aires, 1968, pp. 18 y ss.

7. Los sobreentendidos —es decir, aquellos axiomas o principios que un grupo social acata como dotados de validez incuestionable— empiezan a llamar la atención cuando dejan de gozar de un acatamiento ilimitado. Normalmente, cuando esto sucede, los regímenes sociales acostumbran a defender con todas sus energías su sistema de sobreentendidos. Cuando tal es el caso, los sobreentendidos cobran el carácter de tabúes. El tabú es, desde este punto de vista, lo que protege a un sobreentendido. Se comprende, entonces, que el camino más directo para acceder al núcleo de sobreentendidos de una sociedad consiste en estudiar los tabúes vigentes en ella.

El primero que ideó un método experimental para investigar los sobreentendidos fue ALLPORT. Al investigar un modo de comportamiento que, directa o indirectamente, es medible, los comportamientos individuales se agrupan en torno a un valor medio; la frecuencia de determinadas medidas va disminuyendo en proporción a su distancia del valor medio. Resulta así un cuadro que de un modo aproximado corresponde a la curva de distribución normal de GAUSS. Cuando un comportamiento está regido por un sobreentendido, la libertad individual se encuentra limitada y, entonces, las medidas individuales tienen casi todas un valor determinado que, normalmente, se sitúa en uno de los extremos de la distribución. (Cfr., ALLPORT, F. H., *The J-curve hypothesis of conforming behavior*, en *J. Soc. Psych.*, s, 1934).

—por lo demás evidente— de que cada sociedad concreta tiene su sistema propio de sobreentendidos. Es pertinente preguntarse el por qué perteneciendo todos los hombres a la misma naturaleza sucede, sin embargo, que los humanos se comporten de modo tan diverso entre sí dependiendo de que pertenezcan a una u otra sociedad concreta. Al contemplar tal diversidad de comportamientos individuales podría pensarse, incluso, que el hombre no es naturaleza. Sin embargo, tal aserto es, de momento, mera hipótesis y ésta sólo puede ser tenida en cuenta después de un análisis minucioso tendente a aclarar lo específico del comportamiento humano.

### 3. *El comportamiento cultural. El equilibrio biológico y el equilibrio normativo.*

Mientras que el comportamiento animal tiende —exclusivamente— a alcanzar un equilibrio biológico, lo que se corresponde con el hecho de que las motivaciones animales son de un orden instintivo y con el hecho de que el aprendizaje animal no supera nunca un orden biológico, la conducta humana, por el contrario, se orienta hacia la consecución de un equilibrio que no corresponde al equilibrio biológico. No vamos a negar que en el hombre no se den satisfacciones biológicas encaminadas a conseguir equilibrios biológicos. Sin embargo, cabe a las satisfacciones biológicas existen siempre satisfacciones sociales.

La afirmación de que la libertad individual se encuentra limitada, debe entenderse desde el punto de vista del observador. El individuo que tiene limitada su libertad individual por un sobreentendido puede no tener conciencia de dicha limitación. En el caso de que un sobreentendido esté muy arraigado en el seno de una sociedad, sucede que los individuos de la misma no sólo no tienen conciencia de no estar limitados, sino que creen que sus acciones —condicionadas de hecho por el sobreentendido— dependen exclusivamente de su libre arbitrio. Si llegan a objetivar el sobreentendido piensan que éste es “natural”.

Mientras que las satisfacciones biológicas son de naturaleza relativamente rígida, las satisfacciones sociales, por el contrario, son mucho más flexibles, lo que permite que puedan manipularse con mucha más facilidad y de forma más variada que las meramente biológicas. Este es uno de los factores —y no por cierto el menos importante— de que los procesos de aprendizaje propios del hombre sean mucho más ricos y variados que los procesos de aprendizaje de los animales.

Las satisfacciones sociales no son independientes de las biológicas. Sucede, por el contrario, que lo social mediatiza, en el hombre, a lo biológico<sup>8</sup>. Un ejemplo ilustrará la cuestión que nos ocupa. Es evidente que los hombres comen para calmar su hambre y alcanzar, de este modo, un equilibrio biológico. Tal hecho es común a todos los hombres. Lo que ya no es tan común es la manera de satisfacer la necesidad de comer pues es asombrosamente variada la diversidad de costumbres culinarias que reinan en el seno de la humanidad. Mientras que la mayoría de nosotros seguramente tendríamos náuseas ante la alternativa de tener que comer serpientes, para los chinos éstas constituyen un manjar exquisito. Ponerse a discutir si comer serpientes es natural o antinatural no viene a cuento porque el tema no tiene nada que ver con lo "natural". Lo que sucede es que el hecho biológico del hambre se satisface —y éso ya no es biológico, sino social— mediante las serpientes entre los chinos, cosa que no sucede entre nosotros. Nos encontramos pues con que lo biológico, en el hombre, está regido por lo normativo, que pertenece al orden sociocultural<sup>9</sup>. Muchas veces sucede, incluso, que

8. Son interesantes las observaciones que realiza DUFRENNE en su obra *La personalidad básica*. Paidós. Buenos Aires, 1959, pp. 139 y ss. Sobre este tema es útil, asimismo, el estudio de LINTON titulado *Age and Sex categories* y publicado en *American Sociological Review*, 7, 1942, pp. 589-604. También son interesantes las obras de MEAD y MALINOWSKY.

9. Lo biológico, en el hombre, es siempre más que biológico. Incluso las necesidades más imperiosas no son, en el hombre, impulsos o mecanismos ciegos. Si el hambre, por ejemplo, tiene efectos ruinosos

ciertas conductas perfectamente adecuadas desde un punto de vista biológico caen dentro de lo prohibido, mientras que se exigen otras conductas que no son adecuadas desde un punto de vista biológico. Piénsese, por ejemplo, en la covada que todavía se practica en algunos pueblos de España.

Suele ser, además, propio del equilibrio normativo o social, el que, por lo general, las culturas no establezcan ni tan siquiera reconozcan distinción alguna entre “su” equilibrio normativo y “el” equilibrio biológico. Observa, con razón, HOFSTATTER<sup>10</sup> que el equilibrio normativo es sobreentendido y aparece, por tanto, como “conforme con la naturaleza”. Al no tener en cuenta esta observación se originan muchos prejuicios y malentendidos. Solemos, por ejemplo, tratar, muchas veces, despectivamente de salvajes y bárbaros a personas que, por pertenecer a otro ámbito cultural, no comparten nuestras costumbres y nuestra visión del mundo. Eso, que de por sí ya es una equivocación, se agrava cuando pretendemos fundar nuestros asertos en pretendidas razones ontológicas que, pensamos, se desprenden casi analíticamente de un estudio objetivo de la naturaleza humana. Como ilustración marginal pueden recordarse muchas de las páginas escritas para defender la peculiar idiosincrasia de la propia nación. Muchas de estas páginas tienen su origen en el hecho de que los miembros de una nación bien integrada consideran a ésta como una entidad de orden superior que posee su existencia independientemente de los miembros que la componen (lo que es, a fin de cuentas, un sobreentendido)<sup>11</sup>. Resulta de este modo muy natural y lógico que

sobre el individuo es, muchas veces, porque siempre es algo más que un simple impulso fisiológicamente localizado y es sentida como una humillación y, a veces, como una injusticia. Esto se concluye, por lo menos implícitamente, de los estudios bien conocidos emprendidos en la Universidad de Minnesota por KEYS y colaboradores.

10. *Loc. cit*

11. Muchos aspectos de este tema han sido ampliamente tratados por T. W. ADORNO y Alt., en la obra titulada *The Authoritarian Personality* editada por Harper. New York, 1950.

una nación conserve todas sus tradiciones —incluso las que carecen de sentido— aun cuando todos sus miembros hayan sido sustituidos por otros nuevos. Pero, además, los miembros de dicha nación suelen, por lo general, tener a su nación como mejor que otras naciones comparables; el derecho o, si se prefiere, la razón siempre la tiene la nación propia. Como la naturaleza es obra de Dios muchas veces se termina atribuyendo a la voluntad divina los desvaríos de la propia nación. El mismo e idéntico hecho puede ser bueno o malo según quién lo realice y con quién lo realice. Robar, por ejemplo, a un miembro de una nación enemiga no es malo —incluso, a veces, bueno— mientras que sí lo es robar a un miembro de la propia nación. Esta es una de las razones por las que es tan difícil la pretensión de instaurar un Derecho Universal válido para toda la humanidad sin ningún tipo de discriminaciones. El avance científico de nuestros días no ha ayudado demasiado a hacer desaparecer tal estado de cosas. Al contrario, muchas veces la ciencia se ha instrumentalizado —lo que es acientífico— y puesto al servicio de estos prejuicios atávicos. Viene así a resultar que como el propio sistema normativo es “el” natural, los comportamientos, basados en otros sistemas normativos que más notoriamente se distancian del propio, pasan a ser tildados de patológicos<sup>12</sup>. El empleo extracientífico de términos pato-

12. En todas las sociedades hay individuos que son irreductibles a la misma y que son condenados por la sociedad. Casi siempre el marginal es considerado anormal y también, casi siempre, la anormalidad es considerada como enfermedad. El problema que se plantea es si es legítimo afirmar que el marginal es anormal, aunque se acepte que el marginal es, desde el punto de vista de la sociedad, anormal. (Cfr., BENEDICT, R., *Anthropology and the Abnormal*, en *Jour of Gen. Psy.*, 10, 1934, pp. 59-80). En otras palabras, la mediana es lo normal; lo normal tiene valor de norma porque procede de una normatividad que es la de la sociedad. Quien, de una manera exagerada, se separa de la mediana es considerado anormal. Pero, ¿es realmente así?

MEAD (cfr., *Sex and Temperament in three Primitive Societies*. New-York, 1935, p. 220) advierte que no debe identificarse, sin más, inadaptado y neurótico y que, entre los marginales, conviene distinguir entre los que son fisiológicamente inadecuados y que fracasarían en cualquier parte, y los que son cultamente inadaptados y son con-

lógicos ha sido, por ejemplo, desmesurado en cuestiones relativas al comportamiento sexual.

#### 4. *Influjo de lo normativo en lo biológico*<sup>13</sup>

En el hombre —estas breves observaciones que acabamos de hacer lo ilustran— es muy difícil separar el ám-

siderados como neuróticos por una sociedad que los condena. MEAD tiene razón, pero el problema es todavía más complejo. En efecto, puede suceder que un individuo fisiológicamente inadaptado no sea considerado como anormal en determinadas culturas. Ciertas formas de histeria, por ejemplo, son reverenciadas en el hechicero. Aún más, los individuos que llevan hasta el extremo los rasgos dominantes de una cultura pueden aparecer como anormales con la perspectiva de la historia. Para nosotros, por ejemplo, muchas veces los anormales se encontraban entre los Jueces de la Inquisición y no entre los juzgados. Después de estas breves reflexiones podemos preguntarnos, no sin perplejidad, ¿qué hay que entender por anormal? ¿Qué parte debe atribuirse a la sociedad en la etiología de la anormalidad?

Como observa DUFRENNE (o. c., pp. 182 y ss.) el problema se plantea sobre todo porque el anormal se presenta generalmente como desadaptado. Ahora bien, esta desadaptación ¿es el signo o la esencia de la anormalidad? DUFRENNE se pregunta si no habría que invocar otra norma social para dilucidar el problema de la anormalidad. Tendemos generalmente a utilizar la norma social porque parece ofrecer una garantía de objetividad, por lo menos en la cultura occidental en que la norma social tiende a identificarse con lo que define la ciencia del hombre, aunque siempre cabe, sin embargo, pensar que es la opinión social la que inspira la ciencia. Quizás la objetividad de una norma humana deba buscarse en la subjetividad pues, en último término, es el enfermo quien, como observa DUFRENNE, decide la enfermedad, y la objetividad de una patología que quisiese definir la enfermedad fuera del enfermo es una objetividad tan engañosa como la de una psicología conductista que rehusa al sujeto de la conciencia. Lo característico del enfermo mental es que ignora su estado y no puede ser invocado para definirlo o para definir la norma con relación a la cual tomaría conciencia de ese estado. Habría que recurrir, entonces, a una teoría de la naturaleza humana, a la norma de lo humano en cuanto tal. Pero, como observamos en el texto de nuestro trabajo, es muy difícil, por no decir imposible, hablar de una normatividad humana general con validez universal, independiente de las vicisitudes culturales e históricas que, *eo ipso*, niegan la pretendida validez universal de la supuesta normatividad general. La cuestión, por tanto, lejos de quedar resuelta, queda abierta en toda su problemática.

13. FRANZ BLAU (en un estudio sobre niñas danesas e italianas en habitantes europeos y americanos, publicado en *Archives of Psycho-*

bito de lo biológico del ámbito de lo normativo. Dijimos, líneas atrás, que lo normativo modula a lo biológico y en este orden de ideas es interesante la aportación de PORTMANN<sup>14</sup>, que ha sido el que por primera vez ha intentado penetrar a fondo en lo específicamente humano a través de lo biológico cuando observa cómo lo biológico, cuando se quiere aprehenderlo en el hombre, deja de ser exclusivamente biológico. En el hombre la realidad biológica no se puede separar de la realidad normativa. Esto significa —acertadamente lo observa JASPERS<sup>15</sup>— que al hombre no se le puede concebir primero como una especie zoológica que se pudiera desarrollar como tal, y a la que después un día lo normativo-espiritual se le hubiera agregado como algo nuevo. El hombre debe ser, aun dentro de lo biológico, ya biológicamente en su origen, algo distinto de las otras vidas.

La importancia que tiene lo normativo en lo biológico y en la vida total del hombre puede verse si reparamos con atención en el modo en que las normas culturales influyen en el sistema nervioso autónomo. Vamos a limitarnos a referir algunos fenómenos que se encuentran en ese orden de consideraciones y que sirvan para ilustrar y probar lo que venimos diciendo.

A partir de las investigaciones que realizó CANNON en

*logy*, n.º 177, 1935) ha demostrado que el medio cultural podía modificar en las jóvenes la maduración sexual y adelantar o retrasar la llegada de la pubertad. Hay un intermediario entre el sistema orgánico y el sistema social. STONE y BARKER (*The attitude and interest of pre-menarcheal girls*, en *Journal of Genetic Psychology*, 24, 1939) demostraron que las variaciones de la edad de la pubertad eran debidas al interés más o menos grande que las jóvenes tenían por los muchachos y por el status femenino que les correspondería. Se comprende así que, como observa DUFRENNE (o. c., p. 81) lo somato-social sólo puede ser comprendido si le agregamos lo psico-somático.

14. Cfr., PORTMANN, A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre von Menschen*, Basilea, 1944; *Vom Ursprung des Menschen*, Basilea, 1944.

15. Cfr. el tercer capítulo de la obra de JASPERS titulada *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*. 1949. También puede consultarse la tercera lección de la obra del mismo autor titulada *Der philosophische Glaube*, München, 1948.

1942, sabemos bastante sobre la curiosa muerte por el *Vudú* de los negros antillanos. La explicación médica es sencilla: la adrenalina se vierte en la circulación sanguínea en cantidad excesiva, lo que produce inmediatamente una vasoconstricción que lleva consigo un aumento de la tensión. Este recargo de la circulación va acompañado de un temor a comer y beber y conduce a la muerte. HOFSTATTER, con el que estamos de acuerdo, piensa que lo que sucede es que se produce un trastorno enorme del equilibrio normativo, al que corresponde una determinada persistencia de la inervación autónoma. Según este autor, la regla del tabú señala el aspecto normativo de dicho equilibrio, y las consecuencias de la infracción del tabú permiten deducir la función biológica que ejerce este equilibrio.

Alguien puede pensar que si bien este ejemplo es válido, sin embargo no pueden sacarse de él conclusiones generales por la sencilla razón de que tal cosa sucede únicamente en una cultura determinada que no se caracteriza, precisamente, por incluir en su seno una gran cantidad de individuos. Sin embargo si nos fijamos en la estructura de la mayoría de los trastornos neuróticos y psicósomáticos de nuestra cultura occidental veremos que es similar, *servatis servandis*, a la estructura de la muerte por *vudú*. Es verdad que, por lo general, el temor a quebrantar las normas es menor en nuestra cultura occidental que en la cultura *vudú*. Pero no es menos cierto que los trastornos psíquicos se relacionan con los sistemas nerviosos autónomo y extrapiramidal y en la mayoría de los casos, por no decir en todos, además, se encuentra un sentimiento de culpa debido al quebrantamiento de un tabú <sup>16</sup>.

Quizás uno de los fenómenos más relevantes que ilustran el tema que nos ocupa es el puesto en claro por KLI-

16. En este mismo orden de consideraciones se encuentran muchas de las reflexiones de CALLOIS. Piénsese, por ejemplo, en su estudio acerca de la sociología del verdugo incluido en su libro *Instinct et Société*.

NEBERG. La tensión arterial de la población china es, por término medio, más baja que la de los norteamericanos. En América, por tanto, hay una más fuerte activación del simpático. KLINEBERG observó que a los estudiantes chinos en América les sube la tensión; a los misioneros norteamericanos residentes en China, en cambio, les baja la tensión. Hay que descartar, pues, una explicación racial o hereditaria de este fenómeno. Parece, por el contrario, que se trata de unos subproductos del proceso de adaptación a una cultura extraña, de un aprendizaje, por tanto, en relación a determinados equilibrios normativos<sup>17</sup>. HOFSTATTER supone que toda cultura define por medio de las normas un determinado estado del equilibrio simpático-parasimpático. Las desviaciones de este equilibrio van acompañadas de vivencias de angustia inconcreta. La angustia, por tanto, protege la conservación del equilibrio normativo<sup>18</sup>.

##### 5. Los trastornos culturales y las tensiones normativas

Después de las reflexiones hechas hasta el momento se hace problemático, por no decir que es un intento carente de sentido, definir qué cultura es "la" verdadera y, paralelamente, cuál es la formación que debe impartirse a los hombres. Tal intento carece de sentido porque ninguna cultura es la natural. Toda cultura guarda siempre una tensión con la naturaleza o, si se prefiere, con lo biológico. La cultura, a su vez, nunca es biológica y es una equivocación tratar la cultura con categorías biológi-

17. Indiscutiblemente, también influye en el fenómeno la dieta alimenticia. La alimentación americana, por ejemplo, estriba en grasas animales y pobre en residuos, así como en vegetales, lo que influye poderosamente en la cifra media tensional.

18. Cfr. KLINEBERG, O., *Race difference*. New-York, 1935. Es interesante, si se quiere profundizar en el tema de la angustia, leer las consideraciones que acerca de la misma y de la muerte realiza V. E. FREIHERR VON GEBSATEL en su libro titulado *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. También son interesantes las reflexiones de HORNEY en su conocida obra *The neurotic personality of our time*.

cas como hace SPENGLER<sup>19</sup>. El relativismo cultural no tiene, nos parece, por qué arrastrar al hombre al relativismo. Nos parece, en primer lugar, que el hombre, en contra de lo que opina MARX, no consiste en la cultura, como se aclarará más adelante. En segundo lugar, seguramente, el núcleo central de la Fe no pertenece al ámbito cultural. Este tema, sin embargo, debería ser tratado detenidamente para llegar a una conclusión esclarecedora, cosa que cae fuera de la temática de este artículo.

También se comprenderá, desde las observaciones hechas hasta el momento, que todo intento de "volver a la naturaleza" (ROUSEAU), intento preconizado en nuestros días por la escuela filobiológica fundada por T. BURROW en Westport, no es más que un romanticismo trasnochado e inactualizable.

Incluso el diagnóstico que de la cultura realiza FREUD no es acertado desde un punto de vista fenomenológico. Es obvio que FREUD se dio cabal cuenta de la enorme influencia que el equilibrio normativo ejerce sobre el equilibrio biológico y que supo aplicar con bastante acierto su descubrimiento a la práctica psicoterapéutica abriéndole a ésta horizontes nuevos. FREUD estudió genialmente las relaciones que guardan ambos equilibrios e, incluso, se podría afirmar que este estudio es uno de los núcleos centrales de su doctrina. No podemos detenernos a examinar la ingente obra del pensador vienés, pero sí que haremos una observación acerca de este punto de su doctrina que nos servirá para aclarar más esa discrepancia que nos viene ocupando.

Se podría objetar a FREUD, y de muy diversas maneras se ha hecho, que quizás el equilibrio biológico lo reduce con excesiva unilateralidad al orden sexual. De este modo, FREUD interpreta que muchos fenómenos tienen una raíz sexual cuando, de hecho, no es así. O, si se prefiere, la teoría de la represión habría que ampliarla para apli-

19. La cultura es "un fenómeno socio-psicológico y no un organismo". LINTON, R., *The study of Man*, New York, 1936, p. 290.

carla a órdenes que no pertenecen al ámbito sexual. FREUD, se diría desde esta perspectiva, no se equivocó; únicamente sucedió que su genial descubrimiento no supo verlo realizado en ámbitos extrasexuales. Aparte de que esta objeción a FREUD es muy discutible y no puede, sin más, formularse sin ningún tipo de matización, hay que añadir, además, que —y ésto es lo importante— no apunta al meollo de la cuestión<sup>20</sup>. Este, a nuestro modo de ver, es el siguiente: ¿Tiene razón FREUD cuando diagnostica que los malestares que produce la cultura provienen de la discrepancia entre el equilibrio biológico y el normativo? Lo de menos, en este momento, es puntualizar si el equilibrio biológico está o no está, y en qué medida lo está o no lo está, mediatizado por el ámbito sexual.

Parece que los trastornos que produce la cultura no tienen su raíz principal en la discrepancia —ínsita en toda cultura— entre el equilibrio biológico y el equilibrio normativo, sino, más bien, en la discrepancia que puede haber entre dos o más sistemas normativos que tienen, a la vez, vigencia. Las formas en que puede aparecer este fenómeno son múltiples y nos limitaremos a exponer unas cuantas que sirvan para ilustrar la idea que acabamos de exponer.

20. También hay que hacer notar que la conducta no puede tener en la libido su único motor y su única explicación porque es, ante todo, lucha con el mundo. Además, recurrir para la explicación al instinto, parece al mismo tiempo una situación equívoca (ya que la conducta puede ser observada y el instinto no) y una inferencia perzosa, ya que no se explica, por ejemplo, nada de las manifestaciones agresivas mediante la simple invocación de un instinto de agresividad. Tan es así, que lo único que se puede decir de un instinto es que provee al impulso, pero no a la conducta, con respecto a la cual es necesario interrogar al medio social. Lejos de poder explicar, como pretende FREUD, mediante las vicisitudes del instinto, su represión y su sublimación, estas últimas sólo pueden ser explicadas invocando la cultura y, además, la diversidad de las culturas impide afirmar la universalidad filogenética del instinto que propone todo psicologismo. Cfr., KARDINER, A., *The Individual and His Society*, o. c., pp. 57 y ss. Cfr. en lo concerniente a este punto, la crítica realizada a FREUD por HORNEY en el último capítulo de *The neurotic personality of our time*, obra citada anteriormente.

Puede suceder, por ejemplo, que una o más normas culturales no se armonicen con el resto de normas produciéndose, de este modo, una tensión dentro del mismo sistema normativo. Esta tensión interna es, precisamente, la que provoca los trastornos. Este ejemplo lo estamos viviendo prácticamente en nuestros días. En efecto, mientras que hasta hace relativamente pocos años los sobreentendidos gozaban de bastante estabilidad que podía alcanzar a tres generaciones o más, actualmente —quizás debido al ritmo que la técnica imprime a las formas de vida— los sobreentendidos varían con gran rapidez<sup>21</sup>. No sólo ya no duran tres generaciones sino que, incluso, una misma generación tiene que adaptarse a lo largo de su vida a cambios, más bien súbitos, de sobreentendidos. El problema no está, tan sólo, en que es muy difícil —y produce serios trastornos— adoptar unos sobreentendidos distintos de los que han arraigado en uno en la etapa educativa de su infancia (FREUD tenía razón en considerar los primeros años de la infancia como fundamentales), sino que, para colmo, los sobreentendidos no evolucionan armónicamente, lo que produce tensiones internas en el mismo sistema de sobreentendidos tomados en su conjunto<sup>22</sup>. Piénsese, por ejemplo, en los problemas que ha producido

21. Es bien sabido que el cambio de las actitudes emocionales se encuentra atrasado respecto al cambio de la estructura social. Cfr., ALEXANDER, F., *Our the of Unreason*. New York, 1950, pp. 134 y ss. Este aspecto de la cuestión que nos ocupa no lo trataremos en el presente trabajo.

22. El tema que nos ocupa ha sido sugestivamente tratado en una vertiente empírica por BERNDT. Es bien sabido que en la capa baja norteamericana las crisis psicóticas (en especial esquizofrenia) son, por regla general, más frecuentes que en el resto de las capas sociales. BERNDT llega a la conclusión de que los miembros de la capa social baja, cuando quieren progresar económica y socialmente, tienen que asumir las normas de la clase media. Pero las normas y el sistema de educación de la clase baja, sobre cuya base ha de proponerse la adaptación, están subordinados a los sistemas correspondientes de la clase media. El resultado de perseguir esta meta son las crisis psicóticas de una frecuencia mayor, debido a que los miembros de la capa social baja no están suficientemente desarrollados (socializados) para asumir las normas de la capa media, y por ello tienen que adaptarse

en nuestro país —por limitarnos a esta área geográfica y no porque sólo haya sucedido aquí— la aplicación de las normas del último concilio Vaticano II. A unas personas, pongamos por caso, que desde su tierna infancia habían asimilado la idea de que los protestantes eran “malos” —y esto en el mejor de los casos— no pueden, súbitamente, hacerse a la idea de la libertad y tolerancia religiosas. Este cambio de criterio (no discuto su validez) no puede más que producir perplejidad y, evidentemente, esta perplejidad repercute inmediatamente en la conducta vital diaria. Lo mismo sucede al intentar aplicar las normas pastorales nuevas a un pueblo (y nos referimos, sobre todo, al estamento rural de nuestra nación que conserva todavía —en algunas áreas— reminiscencias prehistóricas) educado en normas tradicionales. A una población campesina no se le puede, sin más, quitar abruptamente sus formas tradicionales de piedad. El problema no tiene nada que ver —por lo menos en su núcleo— con la Fe. Quizás lo que está sucediendo es que se está emprendiendo una reforma fijándose, únicamente, en normas y aspectos aislados sin tener en cuenta el contexto de las mismas.

Puede suceder también que una cultura, por los motivos que sean, entre en contacto con otra cultura. Los individuos se ven sometidos, entonces, a la presión de dos sistemas distintos de sobreentendidos. Este es el caso de las colonizaciones, de las ocupaciones militares de países vencidos, etc. Este problema ha sido tratado con bastante amplitud por los psicólogos norteamericanos cuando han estudiado los problemas que plantean los inmigrados e hijos de inmigrados, así como las minorías étnicas afin-

coercitivamente a normas que no corresponden a sus condiciones de vida. Las desviaciones psicóticas aparecen, por consiguiente, como la ruptura individual a las limitaciones de clase, cuya superación se intenta con exceso en el ámbito individual y no, en cambio, en el ámbito colectivo. *Cfr., Zur Soziogenese psychiatrischer Erkrankungen en Der Kranke in der modern Gesellschaft. “Neue Wissenschaftliche Bibliothek”, T. 22, Köln y Berlin, 1967, pp. 473 y ss.*

cadadas en Estados Unidos de Norteamérica. Es interesante un estudio de J. RUESCH<sup>23</sup> que muestra que entre los hijos de los inmigrantes es muy frecuente encontrar dolencias psicosomáticas. En el mismo sentido, S. GLUECK y E. T. GLUECK<sup>24</sup> encontraron entre quinientos delincuentes dos veces y media más individuos de padres inmigrados que en la población general<sup>25</sup>. HOFSTATTER opina que en los casos de inmigrantes se trata de un conflicto entre los principios normativos importados y los encontrados en el lugar de inmigración, conflicto que para los niños puede alcanzar fácilmente formas peligrosas. Para tales niños ninguno de los dos sistemas de equilibrio posee carácter de sobreentendido. En último término, es el conflicto entre dos sistemas de valores el que produce una predisposición psicótica<sup>26</sup>.

Hasta el momento hemos mostrado, desde un punto de vista fenomenológico y con datos que aporta la psicología, en qué consiste la cultura. La demostración no ha sido exhaustiva —aparte de que hemos dejado muchos aspectos

23. Cfr., RUESCH, J., *Social technique, social status and social change in illness*, en Kluckhohn-Murray, 1958.

24. *Five hundred criminal careers*. New-York, 1948.

25. Esto corresponde con exactitud, dicho sea de paso, a la proporción en las enfermedades de la glándula tiroidea. Son interesantes los estudios de BERNETT y TUMIN (*Social life; structure and function*, New York, 1948) y el de SEEMAN (*An evaluation of current approaches to personality differences in folk and urban societies in Soc Forces*, 25, 1946) en que muestran cómo la frecuencia de conflictos neuróticos se incrementa con el carácter heterogéneo de una cultura.

26. Cfr., HUNT, J. McV., *An instance of the social origin of conflict resulting in psychoses* en *Am. J. Orthopsichiatry*, 8, 1938.

Se comprenderá, después de lo que llevamos expuesto, que estemos en desacuerdo con la crítica que MARCUSE realiza a FREUD. No rechazaríamos en bloque a MARCUSE; se puede estar de acuerdo con él en muchos de los análisis que realiza en su obra *Eros y Civilización*; del mismo modo se pueden aceptar muchas páginas del *Hombre Unidimensional* y, asimismo, de *Sociedad y Cultura*. Sin embargo, se le pueden hacer serias objeciones a la significación general de su obra. En particular, por lo que atañe a nuestro tema, es difícil aceptar la interpretación de FREUD, que realiza en su obra *Eros y Civilización*. Estamos en desacuerdo, principalmente, con la última parte de su obra. No puede pretenderse, como de hecho pretende MARCUSE, abandonar la represión, pues nos parece, con

que directa o indirectamente se relacionan con el tema—; más bien hemos intentado resaltar un aspecto que, a nuestro entender, es central en el tema de la cultura. Nos referimos a la tensión que la cultura guarda respecto de la naturaleza, tensión que hemos centrado en la discrepancia entre el equilibrio biológico y el normativo. Creemos que este aspecto, que es el que directamente nos interesaba, ha sido tratado suficientemente.

Se trata ahora de realizar una reflexión filosófica sobre el tema tratado para intentar fundamentarlo a la par que intentamos dilucidar cuál sea la esencia de la cultura.

## II

### REFLEXIÓN FILOSÓFICA

#### 1. *Articulación de la necesidad y de la posibilidad*

Según POLO<sup>27</sup>, la cultura es el conjunto de objetos que suscita la acción humana y que para ésta significan, ante todo, la apertura de posibilidades nuevas en correlación exacta con el hecho de que tales objetos, en cuanto puestos quedan incorporados a la acción y reclamando la atención. Se cuenta con ellos, es decir, quedan ahí, cerca: se hacen inesquivables. La articulación entre la posibilidad (una posibilidad muy peculiar, estrictamente del or-

FREUD, que la represión es esencial a la cultura. Puede discutirse la validez o no de determinados sistemas represivos y se puede, asimismo, elucubrar acerca de si determinados mecanismos represivos tienen, en el momento actual, razón de ser. Pero no puede rechazarse en bloque la represión: una cultura sin represión —utopía irrealizable— no es más que una nueva versión de la trasnochada pretensión de ROUSEAU.

27. En esta parte del trabajo hemos utilizado ampliamente las ideas del Prof. Dr. POLO contenidas en la *Memoria de Oposiciones a Cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos*. Inédita.

den de la acción) y la inesquivabilidad (que, a su vez, es una forma también muy peculiar de necesidad, puesto que se refiere a las posibilidades ulteriores), constituye en su esencia el mundo de los objetos culturales.

El primer equívoco que debemos evitar es confundir la posibilidad propia de la cultura con la posibilidad metafísica, que es la posibilidad centrada en la no contradicción eidética de un ser. Esta noción de posible no puede, evidentemente, aplicarse a los actos humanos que pone la cultura y son abiertos desde ella. Las posibilidades culturales son posibilidades que el hombre hace y no son posibilidades dadas de suyo, intemporalmente, sino hechas en cuanto tales, ulteriores a la obvia terminalidad de la acción. Intentemos aclarar este punto que, a nuestro entender, es fundamental para comprender rectamente la cultura.

Mientras que el animal es un mero ser de facultades, un ser que ejecuta simplemente operaciones, lo que es correlativo al hecho de que ningún animal es capaz de transformar objetivamente su modelo de comportamiento para ser repetido por los demás; el hombre, por el contrario, no se limita a ejecutar operaciones pues el hombre, operando, hace posibles operaciones nuevas<sup>28</sup>. No cuenta, por tanto, sólo con los resultados de su operación sino, también, con posibilidades abiertas desde ellas<sup>29</sup>.

Los objetos de la cultura son, como indica POLO, inesquivables. La necesidad propia de los objetos de la cultura es intrínsecamente inseparable de la posibilidad. Primero tienen que ser suscitados; después quedan junto al hombre y en esta misma medida son inesquivables.

28. Cfr., PÉREZ BALLESTAR, J., *La metafísica de lo histórico*, en *Atlántida*, 35 (1968), pp. 431 y ss.

29. Como observa repetidas veces MALINOWSKI, las respuestas humanas son respuestas culturales. Sin duda las respuestas culturales no satisfacen estrictamente la necesidad sino que le ofrecen instrumentos para satisfacerla, equipan culturalmente la sucesión vital que va de la necesidad a la satisfacción y permiten sustituir un comportamiento animal por una conducta instrumental que es lo característico de la conducta humana. Cfr., *A Scientific Theory of Culture*, University of North Caroline Press, 1944, pp. 38 y ss.

El hombre, por tanto, abre, mediante la cultura, lo inédito, pero esta apertura de lo inédito no puede ser absoluta porque la apertura requiere que se conserve el pasado y, de este modo, el pasado limita la apertura. Por esta razón, además, en ningún momento las posibilidades son infinitas. Pongamos un ejemplo que ilustre lo que venimos exponiendo. Volar, estrictamente hablando, no era una posibilidad para el hombre del siglo XII. Volar fue posible desde un cierto conocimiento de la aerodinámica; a su vez la aerodinámica como ciencia no siempre fue un hecho: en un momento dado de la historia fue una posibilidad actualizada donde otros hechos que anteriormente habían sido, a su vez, meras posibilidades. Una vez el volar fue un hecho, desde él se abrieron toda una serie de posibilidades para el operar humano —la guerra aérea, pongamos por caso— que deben ser interpretadas culturalmente y no biológicamente. Las posibilidades humanas, por tanto, se constituyen siempre dentro de un horizonte.

## *2. El horizonte cultural*

El horizonte cierra no sólo desde el punto de vista de la realidad, sino también desde el punto de vista de la posibilidad. En otras palabras, si existe un horizonte para los fenómenos es porque existe un horizonte cultural. Por esta razón, la referencia a un mundo concreto sólo puede hacerse desde una coyuntura cultural concreta.

El horizonte, de todas formas, no es invariable, sino que se desplaza y es precisamente su desplazamiento el que da lugar a distintas visiones del mundo, que es lo que más llama la atención de las diversas culturas desde un punto de vista fenomenológico.

El cambio de horizonte es propio del caminar del hombre por el mundo y sólo cambia en y por este caminar. El mundo, por tanto, no es un lugar permanente (no puede ser lo que sitúa al hombre, como pretende HEIDEGGER), sino formalmente transitorio y, por lo mismo, no es totalizable (JASPERS).

Al transitar a través del mundo desplazando el horizonte, el hombre, como observa POLO, almacena lo que siempre se ha llamado experiencia. La experiencia es el saber que se adquiere transitando y en el tránsito está el punto de conexión entre el mundo y el orden de la cultura. El hombre es un ser con inteligencia que objetiva directamente la apariencia a lo largo de un viajar a través de lo transitorio. El viaje está limitado a través de todas sus fases por el horizonte de posibilidades epocales.

El horizonte es delimitante y como el horizonte viene impuesto por la época cultural, podemos afirmar que la cultura al mismo tiempo que posibilita el actuar humano, lo limita. Sin embargo, la cultura no es determinante precisamente porque el horizonte se desplaza. En el error de pensar que la cultura es determinante cae el marxismo cuando, interpretando a HEGEL, hace consistir al hombre en la cultura. Es cierto que es el hombre quien hace la cultura. No es menos cierto que la cultura posibilita nuevas acciones y, por tanto, que se abre más allá de cualquier coyuntura pretérita. Pero lo que en modo alguno es cierto, es que exista una novedad pura y absoluta, ya que las posibilidades posteriores se abren en tanto en cuanto el pasado se recoge. El hombre no es capaz de escapar revolucionariamente (completamente) al pasado, ya que sus posibilidades son radicalmente finitas, precisamente porque deben ser hechas desde el inesquivable presente: la interpretación dialéctica de la Historia es una utopía.

El hombre en modo alguno consiste en la cultura, es decir, en lo que ha hecho y con ello puede hacer. Entendido de este modo el ser del hombre no solamente no se comprende toda la profundidad del ser humano, sino que se clausura precipitadamente y, lo que es más grave, por un camino equivocado, la investigación del ser del hombre. La última finalidad del hombre quedaría frustrada si se concediera a la cultura, como hace el marxismo, una positividad precisa.

No puede, de ningún modo, confundirse el ser del hombre con el término de su acción. En este error no sólo cae el marxismo, sino todos los pensadores modernos que

aceptan, con HEGEL, que el hombre es pretensión de sí mismo. Cuando SARTRE afirma que el hombre es hacer y, haciendo hacerse, y no ser más que lo que ha sido hecho, en el mismo ámbito de pensamiento que MARX. Asimismo HEIDEGGER, en su *Sein und Zeit*, que en honor de la verdad contiene un análisis profundísimo sobre el útil humano y *eo ipso* acerca de la cultura, concibe al hombre como el ser que se pretende en condiciones de finitud que le impiden alcanzar la identidad consigo mismo. HEIDEGGER, por tanto, abandona las esperanzas hegelianas y en este abandono se distingue radicalmente del marxismo con el que concuerda, sin embargo, en concebir al hombre como pretensión de sí mismo. Esta "pretensión" juega, en el pensamiento de HEIDEGGER, un papel central que no siempre ha sido puesto en claro por sus comentadores. Precisamente porque el hombre no puede alcanzar la identidad consigo mismo (identidad que, sin embargo, sí pretende alcanzar) acontece sin culminación posible y, por esta razón, existe históricamente. Por existir al pretenderse sin culminación (en estas condiciones la interpretación dialéctica de la historia carece de sentido), el hombre se proyecta, abre el encuentro y ejerce su ser en el modo de la preocupación (por esta razón HEIDEGGER afirma que el hombre es el pastor del ser). Pero la existencia humana, al no poder culminar, se abre a la nada; entiéndase correctamente: a la nada de sí mismo.

Todas estas concepciones (marxista, sartriana y heideggeriana) concuerdan en confundir el ser del hombre con el término de su acción.

### 3. *El objeto como condición de posibilidad de la cultura*<sup>30</sup>

Siguiendo las sugerencias de POLO hemos cifrado la esencia de la cultura en la peculiar articulación que se da en su seno entre la posibilidad y la necesidad. Para

30. Cfr., RIERA, A., *La articulación del conocimiento sensible*. Tesis doctoral. En Prensa.

proseguir nuestro análisis debemos preguntarnos ahora dónde se encuentra el fundamento de la cultura.

Los animales carecen de cultura. El hombre es el único ser terrestre que posee cultura. ¿Por qué los animales carecen de cultura? Porque su conducta no es medial. ¿Por qué su conducta no es medial? Porque aunque el animal viva la forma de sus movimientos, el apetito animal no está regido por su conocimiento, pues no objetiva la finalidad de sus tendencias o apetitos (Santo Tomás)<sup>31</sup>. Por esta razón el horizonte vital de los animales está circunscrito por las necesidades orgánicas que rigen sus percepciones. Un animal sólo percibe lo que tiene sentido en relación a sus necesidades y la percepción se constituye desde éstas. En último término, el conocimiento animal no es más que una información (objetivación del estímulo proveniente del medio) que se adecua irreflexivamente a sus necesidades, dando lugar a las tendencias que condicionan absolutamente el comportamiento animal<sup>32</sup>. Los animales, por tanto, están condicionados por su medio ambiente y en esta misma medida no tienen mundo.

El hombre tiene cultura porque su conducta es medial. El hombre, en el orden de los medios, puede progresar indefinidamente; el hombre tiene la posibilidad de modular y flexivizar su conducta que, por tanto, es específicamente distinta del comportamiento estereotipado de los animales. Debemos preguntarnos entonces lo siguiente: ¿Cómo debe ser la posesión objetiva de los fines para que efectivamente la conducta pueda ser, como de hecho lo es, medial?

La posesión objetiva de los fines implica cierta paralización de los instintos en el sentido de que la respuesta (que en el animal se desencadena automáticamente desde la objetivación del estímulo) pueda ser postergada<sup>33</sup>.

31. Cfr. In II *Sent.*, dist., 24, q. 2, q. 1; *Ibid.*, ad 2; I C. G., c. 71; In III *De Anima.*, lect. 4, nn. 634 y 635; etc.

32. Cfr., VON EUKKULL, T., *El hombre y la naturaleza*. Barcelona, 1961, pp. 225-250.

33. Como muy bien ha mostrado G. BALLY (*Vom Ursprung und*

Este postergamiento del desencadenamiento de la respuesta que posibilita el ser modulada por el conocimiento implica que la objetividad del conocimiento humano se establece al margen de la situación orgánica del hombre<sup>34</sup>.

No es que el hombre no tenga tendencias cuya fuente esté en el soma, sino que éstas no son el factor de constelación total como sucede en los animales; la objetivación humana, como afirmó Santo TOMÁS, va más allá de las *intentiones insensatae* de la estimativa, pues el hombre puede objetivar la exterioridad al margen de sus condiciones orgánicas subjetivas. Conocer la exterioridad al margen de la situación orgánica del sujeto que conoce es lo mismo que sustentar que la exterioridad se objetiva en cuanto que real. Captar los objetos en sí mismos es, en efecto, estar en orden a los objetos en cuanto que se refieren a la exterioridad en cuanto que real. La realidad, en efecto, sólo puede descubrirse cuando se suspende la instintividad y se atiende a lo que es (esencia); el hombre, como afirma ZUBIRI, es un animal de realidades<sup>35</sup>.

Resulta, entonces, que el hombre mantiene formalmente objetivado el mundo exterior; no se mueve, como los animales, dentro de un medio envolvente en que queda encerrada y absolutamente comprometida la finalidad de su actuar.

El conocimiento de la realidad presupone que el objeto del conocimiento humano es universal, lo que significa: en el hombre el conocimiento de lo concreto está en íntima conexión con una manera no concreta de referirse

*den Grenzen der Freiheit*. Basilea, 1945, pp. 71-75) el hombre no está como el animal, necesariamente determinado por sus instintos, posee un *entspanntes Feld* un *Spielraum* en el que se "conserva distante de sus objetos instintivos", juega con ellos y así juega con su mundo. Esta actitud de una constante distancia de los objetivos instintivos es una de las condiciones de posibilidad de la cultura.

34. Cfr., PÉREZ BALLESTAR, J., *Sensibilidad, lenguaje y objetivación* en *Anuario Filosófico*, II (1969), pp. 252 y ss.

35. Hemos utilizado ampliamente las ideas de ZUBIRI contenidas en los artículos *El hombre realidad personal* (Rev. de Occ., 1, 1963) y *El origen del hombre* (Rev. de Occ., 6, 1964).

a lo particular. En efecto, la constancia que tienen los objetos del hombre es superior a la constancia que tienen los contenidos de la percepción animal. Esta última, en los mamíferos superiores, se limita al mantenimiento de lo concreto a través de las modificaciones espacio-temporales. Un perro, por ejemplo, puede reconocer una casa, pero el hombre puede reconocer que "esto" es una casa y puede, lo que se incluye en lo anterior, reconocer como "casa" dos realidades que, desde un punto de vista aparential, son totalmente distintas. Los caracteres que están reunidos como casa tienen, en el hombre, una constancia que va más allá del mero mantenimiento de una casa concreta en el seno de las variaciones espacio-temporales.

La constancia de los objetos del hombre, por tanto, no está en el orden de lo particular porque es una constancia que permite separar lo que es del ser de hecho; la objetividad humana se refiere a la esencia e implica una substantización que no tiene carácter sensible.

El hombre, en efecto, puede separarse cognoscitivamente de lo concreto, y esta separación lleva consigo el hallar un nuevo valor objetivo —universalidad— que se constituye como autónomo respecto de lo concreto. Esta novedad objetiva (universalidad) tiene, además, un valor denominador en relación a lo concreto. El universal es algo que se multiplica en lo concreto, pero al multiplicarse en él, no se divide: siendo de muchos, sigue siendo uno. Esta unidad universal se reduce a la constancia objetiva. La unidad básica —universalidad— de los objetos humanos está desligada de las condiciones estructurales que implica la relación entre lo biológico y la objetivación de la exterioridad. La universalidad —constancia básica de los objetos humanos— se mantiene al margen de las variaciones de la experiencia sensible; aunque estas objetividades rigen lo concreto, valen por sí mismas y expresan lo que es (esencia).

La objetividad es, por tanto, lo que queda frente al sujeto en la forma de estar dado. Darse es referirse a la

presencia anticipante y, paralelamente, aludir al futuro desde la conservación del pasado retenido en presencia (PoLo). Así, pues, es el objeto el que funda la articulación entre posibilidad y necesidad que, como sostenemos, es la esencia de los objetos culturales. Ya KANT, en la *Disertación* de 1770, advirtió que la objetividad se asegura a sí misma como posible. En efecto, la hipótesis de un objeto se reduce a objeto pues para negar el pensamiento hay que pensar. Este hacerse posible así mismo constituye la idealidad. En el objeto, el hombre recoge el pasado: el pasado sólo puede estar presente en el objeto; pero, a la vez, el objeto no precisa hacerse real sino que se mantiene abriendo posibilidades ulteriores<sup>36</sup>.

#### 4. Reflexiones finales

Con lo que llevamos no hemos escrito, ni mucho menos, agotado el tema de la cultura. El estudio de la cultura ha sido parcial ya que sólo hemos tratado algunos aspectos de la misma e, incluso, este tratamiento parcial no es concluyente; nos hemos limitado a incoar una de las líneas maestras que, a nuestro modo de ver, debe constituir uno de los puntos principales en la investigación de la cultura. Pero el tema de la cultura permanece abierto.

Hemos insistido, a lo largo de estas páginas, en la tensión que la cultura guarda respecto de la naturaleza. Esta tensión —que hemos tratado con cierta amplitud e intentado, al mismo tiempo, fundamentarla filosóficamente— da pie para plantearse algunas preguntas que deben se-

36. Es evidente que una condición de posibilidad de la cultura es que los objetos del hombre se socialicen. Los objetos, en efecto, deben alcanzar un estatuto transpsíquico. En otras palabras, la situación subjetiva que el objeto tiene en la mente humana, debe pasar a espíritu objetivado. Los libros son un buen ejemplo de lo que venimos diciendo. Como no pensamos tratar este aspecto de la cultura en el presente trabajo, el tema queda meramente incoado.

ñalar las direcciones en que debe proseguirse la investigación de la cultura.

No es necesario insistir, pues es de suyo evidente, que el hombre está sometido a leyes físicas y biológicas. Sin embargo, no es menos cierto, como hemos visto a lo largo de estas páginas, que el hombre modula, desde otra instancia, su dimensión psicobiológica. El proceso de humanización, desde el punto de vista de la cultura, consiste en ir adquiriendo posibilidades que no solamente le están dadas biológicamente al hombre, sino que le permite influir y modular lo biológico que hay en él. El hombre, en efecto, no es un mero ser de facultades, no se limita a ejecutar operaciones, pues el hombre, lo hemos visto ya, operando hace posibles operaciones nuevas. El hombre no cuenta sólo con los resultados de su operación sino, también, con posibilidades abiertas desde ellos. Es decir, el hombre tiene soma, pero no es soma; el hombre trasciende lo somático —y sólo en esta medida es hombre— pero el trascender lo somático no se explica desde éste<sup>37</sup>.

En otras palabras, el hombre no es mera naturaleza y la prueba palpable es que es un ser cultural. Hay cultura en tanto se trasciende la naturaleza. El hombre reducido a la naturaleza no sólo no poseería cultura sino que ni tan siquiera sería hombre. No se puede pensar, sin embargo, que el hombre es una naturaleza desde la que emerge una cultura o pensar que en el hombre hay una dimensión natural —constante— y una dimensión cultural. No, porque lo cultural modula lo natural hasta tal punto que no puede decirse en qué consiste, en el hombre, lo natural.

37. Este problema es paralelo al problema de qué sea el psiquismo humano. No se puede, en efecto, intentar explicar biológica o somáticamente la psique humana, pero tampoco se puede pretender dar una explicación exclusivamente espiritual de la misma. La psique es interrelación entre lo somato-biológico y lo espiritual o, mejor, es una situación del espíritu que no puede ser explicada ni desde éste ni desde lo somato-biológico. No puede, por tanto, identificarse la psique con el ser del hombre ni, tampoco, la psique con la dimensión somatobiológica del hombre.

Es evidente que para intentar explicar la cultura hay que recurrir, en última instancia, a una dimensión trascendental del ser humano. Dicha dimensión es la libertad. La libertad es el requisito imprescindible para que el hombre pueda desarrollar la cultura<sup>38</sup>. No se trata aquí de que la cultura tenga que ser libre sino, más radicalmente, de que la libertad es —a priori— imprescindible para la existencia de la cultura.

Ahora bien, visto el tema con profundidad, el ejercicio activo de la libertad exige la ausencia del valor determinante en cualquier supuesto o, dicho en general, es incompatible con el influjo de alguna anticipación. Y si el hombre se concibe como naturaleza, entonces, ésta es una anticipación que invalida de raíz la pretendida libertad. Si el hombre —expresado aporéticamente— es libre, no es naturaleza, y si es naturaleza, no es libre. No es que la esencia humana sea irreal, o que se diluya en la fugacidad, sino que depende de la libertad en tanto que ésta alude intrínsecamente al futuro, es decir, a un modo de alcanzarse superior a toda posesión o atención constante.

El estudio de la cultura debe, por tanto, proseguirse en la investigación de la libertad para ver cómo la cultura depende intrínsecamente de aquélla. El tema de la cultura, por tanto, se abre —y este aspecto no lo vamos a tratar— al tema de la libertad.

38. No se trata, por tanto, únicamente de la libertad en relación a la determinación instintiva. Aunque es evidente que esta última dimensión de la libertad es imprescindible para que se dé la cultura.

ALBERTO SERRANO PIRELA

CUATRO NOTAS INTRODUCTORIAS A LA  
FENOMENOLOGIA JURIDICA DE  
CARLOS COSSIO